Peter Sloterdijk
Reguli pentru Parcul uman

Răspuns la *Scrisoarea despre umanism*

„Cărţile, observă la un moment dat poetul Jean Paul, *sunt lungi scrisori adresate prietenilor".* Nu s-ar fi putut defini mai elegant caracteristicile şi funcţia umanismului: el este, în chintesenţa sa, o telecomunicaţie, un fel de a-ţi face prieteni la distanţă prin intermediul scriiturii. Ceea ce Cicero numea *humanitas* este una dintre consecinţele alfabetizării. De când există filosofia ca gen literar, ea îşi recrutează adepţii prin scrieri contagioase despre iubire şi înţelepciune. Ea nu e numai un discurs asupra iubirii de înţelepciune – ci are drept scop să provoace această iubire. Motivul pentru care filosofia a rămas exigentă la începuturile ei, de acum mai bine de 2500 de ani, este legat de capacitatea sa de a lega prietenii prin intermediul textului. Ea s-a transmis din generaţie în generaţie, asemenea unei scrisori trecute din mână în mână, în pofida erorilor de copiere, şi poate chiar mulţumită lor, captivând copişti şi interpreţi deopotrivă. Veriga cea mai importantă din acest lanţ al corespondenţei a fost fără îndoială primirea de către romani a scrisorilor sosite din partea grecilor. Căci numai din momentul în care romanii şi-au însuşit textul grecesc a devenit acesta interesant pentru Imperiu şi, după căderea imperiului roman din Apus, accesibil viitoarei culturi europene. Autorii greci ar fi fost cu siguranţă uimiţi dacă ar fi ştiut ce prieteni vor răspunde într-o bună zi scrisorilor lor.

Ţine de regulile culturii scrise ca acei ce expediază mesaje să nu fie în măsură să prevadă cine le vor fi adevăraţii destinatari. Cu toate acestea, autorii se îmbarcă în aventură şi pun în circulaţie scrisorile lor către prieteni necunoscuţi. Fără comunicarea pe suluri de hârtie transportabile, aceste colete pe care le numim tradiţie n-ar fi putut fi expediate niciodată. Iar fără cititorii greci care să-i ajute la descifrarea scrisorilor venite din Grecia, romanii n-ar fi putut lega prietenie nicicând cu expeditorii lor. O prietenie la distanţă presupune aşadar pe de o parte existenţa scrisorilor, iar pe de alta cea a distribuitorilor şi interpreţilor. Şi invers, dacă cititorii romani nu ar fi fost deschişi la mesajele grecilor, nu ar mai fi existat pentru ele destinatari. Fără excelenta receptivitate romană, scrierile greceşti n-ar fi atins niciodată

tărâmul Europei occidentale unde locuiesc şi astăzi adepţii umanismului. N-ar fi apărut nici fenomenul umanist, nici vreo altă formă serioasă de discurs filosofic de origine latină, şi nici – ulterior – de cultură filosofică într-o limbă naţională. Dacă astăzi vorbim în germană despre lucruri ale umanului, aceasta se datorează în mare parte faptului că romanii au primit scrierile redactate de maeştrii greci ca pe nişte scrisori către prieteni din Italia.

Având în vedere consecinţele acestei corespondenţe greco-romane la scară istorică, redactarea, trimiterea şi primirea scrierilor filosofice îmbracă în mod evident un caracter particular. Este limpede că autorul acestor scrisori amicale le trimite în lume fără a cunoaşte destinatarul – şi, chiar dacă îl cunoaşte, este conştient de faptul că expedierea lui poate ajunge mai departe, provocând astfel un număr indefinit de ocazii de a se lega prietenii între scriitori anonimi şi chiar cei nenăscuţi încă. Din punct de vedere erotologic, această prietenie ipotetică între cei care redactează cărţi sau scrisori şi cei care le primesc reprezintă un caz de iubire la distanţă – pe de-a-ntregul în spiritul lui Nietzsche, pentru care scriitura avea puterea de a transforma iubirea de aproapele – şi de aproape – în iubire pentru o viaţă necunoscută, îndepărtată şi viitoare. Scriitura nu face doar să clădească o punte între prietenii deja stabilite, deşi depărtate geografic – ci lansează o acţiune în necunoscut, îl seduce pe cel aflat departe, ceea ce în limbajul magic al vechii Europe se numea *actio in distans,* vizând recunoaşterea prietenului necunoscut şi invitarea lui în interiorul cercului. Căci cititorul poate vedea în aceste voluminoase scrisori o simplă bucată de carton cu o invitaţie: dacă lectura îi atrage atenţia, este invitat să ia cuvântul în cercul destinatarilor pentru a confirma de primire. Putem reduce astfel fantasma comunitară care subîntinde toate umanismele la modelul societăţii literare, ai cărei membri descoperă, prin citirea textelor canonice, iubirea lor pentru inspiratori comuni. Această interpretare a umanismului dezvăluie o viziune fantasmată de tipul sectelor sau al cluburilor – visul unei solidarităţi între acei care prin voinţa destinului ştiu să citească. Pentru antici, şi până în zorii statului naţional modern, a şti să citeşti însemna de fapt a fi membru al unei misterioase elite – în acea epocă, cunoaşterea gramaticii fiind adesea asimilată cu o încarnare a magiei.

În Evul mediu, din cuvântul englez *grammar* derivă *glamour:* i se atribuie aceluia care ştie să citească dexterităţi miraculoase în alte

domenii. Într-o primă etapă umaniştii nu sunt nimic altceva decât o sectă de alfabetizaţi. Şi asemenea multora dintre secte, ea îşi hrăneşte proiectele expansioniste şi universaliste. Când alfabetismul fantasmat îşi pierde orice modestie, el devine mistică gramaticală şi literală, aşa precum Kabbala, care se pasionează pentru cercetarea stilului autorului lumii[1]. În schimb, acolo unde umanismul a devenit pragmatic şi programatic, cum este cazul cu ideologiile educative caracteristice statelor naţionale burgheze în secolele XIX şi XX, modelul societăţii literare a evoluat în principiu al societăţii politice. De atunci, popoarele s-au organizat în grupuri în întregime alfabetizate, de forţă dacă era nevoie, fiecare naţiune ancorându-se în lecturile de referinţă ale propriei culturi.

Iată de ce, în afara autorilor antici din patrimoniul comun al europenilor, sunt mobilizaţi clasicii naţionali ale căror scrisori către public – care ocupă un loc disproporţionat graţie pieţei cărţii şi educaţiei de ciclu secundar – devin un ferment puternic în crearea statelor.

Ce sunt naţiunile moderne, dacă nu ficţiuni eficace născute dintr-o opinie publică educată, strânse laolaltă graţie lecturii aceloraşi autori? Înrolarea obligatorie pentru bărbaţi şi lectura obligatorie a clasicilor pentru tinerii de ambele sexe caracterizează epoca burgheză, cea a unei umanităţi deopotrivă înarmată şi alfabetizată. Către aceasta îşi întorc privirea astăzi conservatori vechi şi noi, nostalgici şi dezarmaţi, total incapabili să justifice sensul teoretic şi mediatic al oricărui canon de lectură. Nu trebuie decât să ne uităm la rezultatele deplorabile ale dezbaterii care a avut loc recent în Germania asupra presupusei necesităţi a unor noi canoane literare.

Umanismele literare naţionale au cunoscut apogeul între 1789 şi 1945. Filologii, vechi şi noi, formau în sânul acestora o castă

---

[1] Intuiţia importantă a legendei Golemului a fost aceea că secretul vieţii e strâns legat de fenomenul scriiturii. (Mosche Idel, *Le Golem,* Paris, 1992). În introducerea la această carte, Henri Atlan se referă la raportul unei comisii desemnate de preşedintele Statelor Unite cu titlul: *Splicing Life. The Social and Ethical issue of Genetic Ingeneering with Human Beings,* 1982, ai cărui autori fac referire la legenda Golemului.

pătrunsă de puterea şi satisfăcută de reuşita ei, conştientă de îndatorirea de a iniţia generaţia următoare, pentru ca aceasta să intre la rându-i în cercul destinatarilor unor scrisori socotite esenţiale. Puterea dascălilor şi filologilor era fundată nu doar pe cunoaşterea privilegiată a literaturii, ci şi pe aptitudinea lor de a alege, dintre corespondenţii trecutului, pe aceia care ar avea o influenţă asupra creării comunităţii. Umanismul burghez se rezema, în esenţă, pe puterea de a le impune tinerilor autorii clasici, pentru a menţine valoarea universală a lecturii naţionale2. În consecinţă, naţiunile burgheze vor deveni, până la un punct, produse literare şi poştale – ficţiuni ale unei prietenii ineluctabile între compatrioţi, chiar îndepărtaţi, şi între cititori entuziaşti ai aceloraşi autori.

Dacă epoca aceasta pare irevocabil depăşită, nu este pentru că oamenii ar fi astăzi prea decadenţi pentru a-şi îndeplini îndatorirea literară. Epoca umanismului burghez naţional a luat sfârşit deoarece arta de a scrie scrisori capabile să inspire o naţiune de prieteni, chiar atunci când este exersată cu cel mai mare profesionalism, nu mai ajunge să creeze acest liant al comunicării la distanţă între membrii societăţii de masă moderne. Datorită evoluţiei mediilor de informare în cultura de masă începând cu anul 1918 (radio) şi apoi după 1945 (televiziune), şi cu atât mai mult astăzi o dată cu revoluţia reţelelor, în societăţile actuale coexistenţa se construieşte pe baze noi. Aceste baze sunt, o putem demonstra fără osteneală, în mod hotărât post-literare, post-epistolare şi, în consecinţă, post-umaniste.

Acei ce ar găsi că prefixul „post" este prea dramatic îl pot înlocui cu adverbul „marginal".

Teza noastră este deci următoarea: literatura, corespondenţa şi ideologia umanistă nu mai influenţează astăzi decât marginal mega-societăţile moderne în producerea liantului politico-cultural.

Nu este în niciun caz sfârşitul. Ea a fost, însă, marginalizată într-o subcultură sui-generis, iar timpurile în care era supraestimată ca un vector al spiritului naţional nu mai există. La fel, liantul social nu mai este în principal un produs al cărţii şi al scrisorii. De atunci încoace, noi forme de telecomunicaţii politico-culturale au ocupat prim-planul, şi aproape au aneantizat principiul prieteniei născute din

---

[2] Şi evident pe aceea a valorii naţionale a lecturii universale.

corespondenţă. Epoca umanismului modern ca model şcolar şi educativ s-a stins o dată cu iluzia că nişte structuri de mase, politice şi economice deopotrivă, pot fi organizate în maniera amiabilă a unei societăţi literare.

Această deziluzie, întreruptă cel puţin o dată cu primul război mondial de erudiţia culturii umaniste, are parte de o istorie straniu contorsionată, plină de oscilaţii şi deformări. Căci modelul umanist va cunoaşte o revenire la viaţă tocmai către sfârşitul erei naţional-umaniste, în anii unei întunecări fără precedent de după 1945; această renaştere este una deopotrivă reflexivă şi organizată, şi ea va servi de model pentru toate micile reanimări ale umanismului care au avut loc de atunci. Dacă nu ar fi existat un context atât de sumbru, am fi fost nevoiţi să vorbim despre o competiţie între entuziasm şi înşelătorie. În ambianţa fundamentalistă de după ’45, este evident că pentru multă lume nu mai era vorba numai de a ieşi din ororile războiului pentru a regăsi o societate în care să poată apărea din nou ca un public pacificat amator de cărţi – ca şi când tineretul goetheean ne-ar putea face să uităm tineretul hitlerist. Au fost numeroşi aceia care se gândeau în mod convenabil să consulte din nou nu numai textele romane care se reeditau, ci şi scrierile biblice – lectură de bază a europenilor – deoarece ei aspirau la o resurecţie a Occidentului în spiritul umanismului creştin.

Acest neoumanism, privirea întoarsă către Roma *via* Weimar, visa să salveze sufletul european prin intermediul unei bibliografii radicale, a unei exaltări nostalgice şi optimiste a puterii civilizatoare a lecturii clasice – dacă ne luăm, pentru o clipă, libertatea de a-i rândui alături, printre clasici, pe Cicero şi pe Hristos.

Aceste forme de umanism postbelic, cât se poate de iluzorii, aduc totuşi un motiv fără de care ar fi imposibil să înţelegem tendinţa umanistă în ansamblul său, fie că vorbim de epoca romană sau de statele burgheze moderne. Umanismul – cuvântul sau lucrul – se construieşte întotdeauna contra, din cauză că se angajează să îl scoată pe om din starea lui barbară. Putem lesne înţelege că apelul la umanism cel mai puternic şi mai exigent apare tocmai în epocile în care potenţialul barbar se dezlănţuie în interacţiuni deosebit de violente între oameni. Cel care se interoghează astăzi asupra viitorului omenirii şi asupra mijloacelor de umanizare încearcă să afle dacă poate spera să depăşească tendinţele actuale spre sălbăticire.

îngrijorător, aici, este faptul că sălbăticirea este întotdeauna însoţită de cea mai mare risipă de forţe, fie că e vorba de brutalitatea războinică, fie de îndobitocirea cotidiană a omului prin divertismentul dezinhibant al mass-media. În aceste cazuri, modelele care au marcat Europa vin de la Romani. Pe de o parte, cel al militarismului expansionist, pe de alta, cel al jocurilor sângeroase, o industrie de divertisment cu un frumos viitor.

Tema manifestă a umanismului este deci desălbăticirea omului, iar teza latentă este următoarea: lecturile de calitate îmblânzesc moravurile.

Fenomenul umanismului merită atenţie deoarece ne aminteşte, într-un mod poate vag şi confuz, că oamenii sunt supuşi în permanenţă la două forme diferite de educaţie, pe care noi le numim, din raţiuni de simplificare, influenţele inhibante şi dezinhibante. A crede despre oameni că sunt „animale influenţabile" face parte din credo-ul umanismului, de unde importanţa supunerii lor unor influenţe bune. Regulile comportamentului umanist amintesc – cu o falsă inocenţă – că bătălia pentru om e una permanentă şi că ea se desfăşoară ca o luptă între sălbăticire şi domesticire.

În vremea lui Cicero, cele două influenţe se disting cu uşurinţă, fiecare din ele dispunând de un mijloc de expresie. În materie de bestialitate, romanii, cu amfiteatrele lor, cu jocurile de gladiatori, cu luptele pe viaţă şi pe moarte şi cu execuţiile lor montate ca nişte mari spectacole, au inventat reţeaua mass-media cea mai performantă a Antichităţii. Pe stadioanele dezlănţuite ale Mediteranei, *homo inhumanus* dezinhibat se vede recompensat cum rar s-a mai petrecut, înainte sau după, în istorie[3]. Sub Imperiu, a flata instinctul bestial al maselor romane era o tehnică de dominare esenţială şi curentă, care ne-a rămas în memorie graţie formulei lui Juvenal „pâine şi circ".

Umanismul antic nu poate fi înţeles decât dacă îl considerăm şi ca o parte componentă a conflictelor media, ca de pildă rezistenţa

---

[3] Abia începând cu filmele gen „Masacru cu ferăstrăul", cultura de masă modernă se plasează la acelaşi nivel cu consumaţia bestială antică. Marc Edmundson, *Nightmare on Maistreet, Angels, Sadomasochism and the culture of the American Gothic,* Cambridge, Mass, 1997.

cărţii împotriva circului, ca opoziţia între lectura filosofică ce umanizează, calmează şi provoacă reflecţia, şi beţia dezumanizantă a stadioanelor romane. Ceea ce romanii cultivaţi numeau *humanitas* ar fi un lucru de negândit fără voinţa de a se distanţa de cultura vulgară a jocurilor de circ. Umanistul însuşi, pierdut în această mulţime care urlă, îşi dă seama că şi el la rândul lui, ca om, este supus primejdiei contagioase a bestialităţii. Întors acasă, copleşit de ruşine pentru că a luat parte la aceste dezlănţuiri, el este prin urmare înclinat să admită faptul că nimic din ce e omenesc nu-i este străin; dar şi că umanitatea înseamnă alegere; pentru a-şi îmbunătăţi natura proprie, alegerea mediilor care domesticesc mai degrabă decât a acelora care dezinhibă. Această alegere este o dovadă a separării de probabila sa bestialitate şi a voinţei sale de a se distanţa de degradarea dezumanizantă a mulţimii urlătoare a circului.

În toamna anului 1946, în punctul cel mai de jos al istoriei europene postbelice, filosoful Martin Heidegger a scris celebra sa *Scrisoare despre umanism.*

Un text care, la o primă vedere, ar putea trece drept o lungă scrisoare către prieteni, însă noţiunea de prietenie revendicată de această memorabilă expediere poştală filosofică nu mai era pur şi simplu aceea a comunicării între suflete frumoase burgheze, ea nu mai avea nimic de a face cu comuniunea între un public naţional şi scriitorul său clasic. Când Heidegger redacta această scrisoare, el era conştient că a ales să vorbească cu glas gâtuit, să scrie cu o mână tremurândă, înţelegea că armonia prestabilită între autor şi cititorii săi nu mai era absolut deloc un fapt împlinit. În acea epocă, el nu ştia dacă mai are prieteni sau chiar dacă legăturile de prietenie mai erau posibile.

Bazele prieteniei, valorile comune erudiţilor europeni de diferite naţiuni erau în curs de redefinire. În orice caz, un lucru este sigur: ceea ce filosoful a pus pe hârtie în toamna anului 1946 nu era un discurs destinat propriei sale naţiuni, nici Europei viitoare. Într-un spirit deopotrivă polisemantic, curajos şi prudent, el se străduieşte să conceapă probabilitatea de a afla un destinatar pentru mesajul său. Şi începe să redacteze, lucru straniu la un om cu o dispoziţie aşa de regionalistă ca a lui, o scrisoare destinată unui străin. Acest potenţial prieten aflat în străinătate era un tânăr gânditor care, aflat în Franţa ocupată, îşi luase libertatea de a se entuziasma pentru un filosof

german. Este deci aceasta o nouă tehnică de a lega o prietenie? Un nou gen de curierat? O manieră diferită de a uni oameni de aceeaşi opinie în jurul aceluiaşi înscris expediat în depărtări? O nouă căutare a umanizării? Un alt contract social între purtătorii unei reflecţii fără domiciliu fix, neinfluenţată de ideologiile naţional-umaniste? Adversarii lui Heidegger nu au pregetat să remarce că omuleţul viclean din Messkirch a ştiut să vadă imediat în aceasta şansa unei reabilitări oferită după război, profitând, după ei, de bunăvoinţa unuia dintre admiratorii francezi pentru a scăpa din capcana ambiguităţii politice şi a se refugia în sferele superioare ale reflecţiei mistice. Aceste bănuieli pot părea plauzibile, însă ele ratează evenimentul – în domeniul gândirii ca şi în acela al strategiei de comunicare – pe care îl constituie această cercetare asupra umanismului, adresată mai întâi lui Jean Beaufret la Paris, iar mai apoi publicată şi tradusă.

Interogându-se asupra condiţiilor umanismului european într-o scriere prezentă mai întâi sub forma unei scrisori, Heidegger a creat un spaţiu de reflecţie trans-umanistă sau post-umanistă[4], în care se găseşte de atunci încoace o parte esenţială a reflecţiei filosofice despre om. Răspunzând unei scrisori a lui Jean Beaufret, Heidegger reia mai cu seamă formularea următoare: *„cum să redăm un sens cuvântului «umanism»"?*

În răspunsul către tânărul francez, Heidegger îşi îngăduie o corecţie discretă, care apare cel mai clar în următoarele două replici:

„Întrebaţi: cum să redăm un sens cuvântului «umanism»? Această întrebare denotă intenţia de a menţine cuvântul însuşi. Mă întreb dacă este necesar. Răul pe care îl produc etichetările de acest tip nu este oare îndeajuns de evident?"

„Această întrebare presupune nu doar că vreţi să menţineţi cuvântul «umanism»; ea conţine şi mărturisirea că el şi-a pierdut sensul."

Aici se manifestă unul din elementele strategiei lui Heidegger: trebuie abandonat termenul de umanism dacă dorim să regăsim, în simplitatea şi firescul său iniţiale, veritabila îndatorire a gândirii,

---

[4] Gestul le-a scăpat celor care vor să vadă un „antiumanism" în onto-antropologia lui Heidegger, formulă stupidă ce sugerează o formă metafizică a mizantropiei.

chestiune pe care o credeam rezolvată în tradiţia umanistă sau metafizică. Formulat grav: de ce să mai lăudăm ca soluţie omul, plasat filosofic în centrul gândirii umane, dacă problema este omul însuşi, cu supraevaluarea sa şi cu eternele sale explicaţii metafizice? Reformularea întrebării puse de Beaufret nu e scutită de o cruzime magistrală, deoarece ea pune în evidenţă răspunsul eronat care e conţinut în întrebare, într-o manieră pe de-a-ntregul socratică. Avem aici în acelaşi timp o reflecţie serioasă asupra celor trei remedii, dintre cele mai obişnuite, la criza din 1945, creştinismul, marxismul şi existenţialismul, prezentate alături ca variante ale umanismului care nu se diferenţiază decât prin structura lor superficială – sau, de o manieră încă şi mai crudă, ca trei maniere de a eluda chestiunea radicală a naturii umane.

Heidegger îşi propune, în unicul mod ce i se pare potrivit, să pună capăt acestei omisiuni nesfârşite din gândirea europeană a întrebării asupra naturii umane: cea care este existenţială şi ontologică. Autorul se arată dispus cu toate acestea – chiar dacă prin afirmaţii cu caracter provizoriu – să contribuie la apariţia, în fine, a întrebării corect formulate. Utilizând aceste formulări, care par modeste, Heidegger deschide perspective deconcertante: el caracterizează umanismul – fie că este antic, creştin sau acela al Luminilor – drept agentul non-gândirii vreme de două mii de ani. Îi reproşează că a barat apariţia adevăratei întrebări asupra naturii umane, mulţumindu-se cu interpretări rapide, în aparenţă evidente şi inevitabile. Heidegger explică de ce gândeşte contra umanismului în opera sa *Fiinţă şi timp:* nu pentru că umanismul ar fi supraestimat noţiunea de *humanitas,* ci tocmai pentru că nu a aşezat-o într-un orizont suficient de înalt.

Dar ce vrea să zică a plasa natura umană suficient de sus? În primul rând, lucrul acesta înseamnă renunţarea la deprecierea curentă. Întrebarea asupra naturii umane nu va fi niciodată corect pusă, câtă vreme nu vom lua distanţă faţă de exerciţiul cel mai vechi şi mai persistent: definirea omului ca *animal raţional.* În această interpretare a naturii umane, natura omului e definită pornind de la *animalitas-ul* său, îmbogăţit de aditivi intelectuali. Analiza existenţial-ontologică a lui Heidegger se revoltă împotriva acestei idei, deoarece pentru el natura umană n-ar putea fi definită într-o optică zoologică sau biologică, chiar dacă îi adăugăm regulat un factor

intelectual sau transcendent.

Asupra acestui punct, Heidegger rămâne inflexibil, asemeni unui înger furios fluturând în aer spade încrucişate, aşezat între om şi animal pentru a respinge orice asemănare ontologică între cei doi. Purtat de aripa emoţiei antivitaliste şi antibiologiste, el merge chiar până la a face afirmaţii aproape isterice, ca de pildă: „E ca şi când divinul ne-ar fi mult mai aproape decât viaţa deconcertantă."

La capătul acestui *pathos* antivitalist el ajunge la concluzia că diferenţa între om şi animal ar fi ontologică iar nu specifică sau generică, motiv pentru care omul nu poate fi sub nicio formă definit ca fiind analog unui animal dotat cu un avantaj cultural sau metafizic. Modul de a fi al umanului ar fi, mai ales din punct de vedere ontologic, unul esenţial diferit de alte specii vegetale sau animale, deoarece omul posedă lumea şi se găseşte în lume, în vreme ce vegetaţia şi animalele sunt integrate doar în mediile lor respective.

Dacă există o raţiune filosofică pentru discursul despre demnitatea omului, ea îşi găseşte fundamentul în faptul că omul însuşi este avut în vedere de Fiinţă şi, cum îi place lui Heidegger să spună, în calitatea sa de filosof pastoral, pentru că omul ar fi fost chemat să vegheze asupra lui însuşi. Iată pentru ce oamenii posedă o limbă, însă, după Heidegger, această facultate le foloseşte nu doar la a comunica şi a se îmblânzi reciproc astfel, ci:

„Limba este mai degrabă casa Fiinţei în care omul locuieşte şi «ek-sistă» astfel, aparţinând adevărului Fiinţei asupra căreia veghează. Rezultă deci din această determinaţie a umanităţii omului ca ek-sistenţă că ceea ce este esenţial nu este omul, ci Fiinţa ca dimensiune a extaticului ek-sistenţei."

Când studiezi îndeaproape aceste formulări care au de la început o conotaţie hermeneutică, începi să înţelegi de ce critica umanismului făcută de Heidegger se simte protejată împotriva pericolului de a ajunge la inumanism. Respingând teza, revendicată de umanism, că natura umană ar fi fost suficient studiată, opunându-i în acelaşi timp propria lui onto-antropologie, Heidegger rămâne totuşi indirect fixat asupra funcţiei celei mai importante a umanismului clasic, şi anume: prietenia pe care omul o încearcă pentru cuvintele Celuilalt. El merge chiar până la a radicaliza mobilul care îndeamnă spre prietenie, transpunându-l din domeniul pedagogic în centrul reflecţiei ontologice.

Aici, discursul, citat şi luat în derâdere adesea, despre om în calitatea sa de gardian al fiinţei, îşi găseşte sensul. Folosindu-se de imagini pastorale şi idilice, Heidegger vorbeşte despre îndatorirea proprie omului şi despre natura umană din care se naşte aceasta îndatorire: a prezerva Fiinţa şi a rămâne analog fiinţei. Desigur, oamenii nu supraveghează Fiinţa în maniera în care bolnavul îşi supraveghează simptomele maladiei sale, ci mai degrabă cum îşi supraveghează păstorul turma în luminiş. Cu diferenţa crucială că aici nu e vorba să păzeşti turma de animale ci să concepi lumea ca pe o circumstanţă deschisă, şi mai mult, să păzeşti nu înseamnă aici o nevoie de supraveghere a propriilor interese, alese în deplină libertate, ci că fiinţa însăşi e cea care îi angajează pe oameni ca gardieni. Locul propice slujbei acesteia este luminişul, locul în care Fiinţa se revelă ca fiind ceea ce este.

Ceea ce e liniştitor la Heidegger în certitudinea formulărilor sale, regândite şi supralicitate, despre umanism, este faptul că înglobează omul, considerat ca luminiş al fiinţei, nu domesticire, într-o şcoală a prieteniei care merge mult mai departe decât tot efortul umanismului de a „debestializa" omul, şi decât orice iubire pentru textul care vorbeşte despre iubire. Definind omul drept gardian şi vecin al Fiinţei, şi desemnând limba drept casă a Fiinţei, el obligă omul să fie analog Fiinţei, ceea ce-i impune o reculegere radicală şi îl expune, în calitatea sa de gardian – aproape de casă –, unei reflecţii care pretinde înainte de toate un calm şi o serenitate pe care cea mai completă educaţie nu le-ar putea asigura.

Omul este supus unei contemplări extatice mai semnificativă decât observanţa civilizată a cititorului evlavios al clasicilor. Sejurul imanent heideggerian în casa limbii e văzut ca o aşteptare a ceea ce fiinţa însăşi are de spus. El afirmă o sensibilitate faţă de ceea ce e apropiat, care l-ar face pe om mai calm şi mai docil decât umanistul citindu-i pe clasici. Heidegger pretinde un cititor mai domesticit decât un simplu cititor cumsecade. El vrea să antreneze un proces amical în care el nu ar mai fi primit ca un simplu autor clasic printre atâţia alţii. Mai întâi de toate, ar trebui ca publicul, care se compune prin natura sa dintr-un cerc restrâns de persoane conştiente, să-şi dea seama că fiinţa a luat din nou cuvântul prin intermediul său ca mentor al problemei fiinţei.

În felul acesta, Heidegger face din fiinţă autorul unic al tuturor

scrisorilor esenţiale şi se poziţionează el însuşi ca actual secretar al ei. Cel ce adoptă o astfel de poziţie are dreptul să aştearnă pe hârtie diverse bâlbâieli şi să publice tăceri. Fiinţa este deci cea care emite scrisori determinante, mai precis, ea face semne către prietenii dotaţi cu prezenţă de spirit, vecinilor receptivi, gardienilor tăcuţi aflaţi în reculegere. Şi totuşi, oricât de departe am vrea să ne întoarcem privirile, plecând de la acest cerc al co-gardienilor şi al prietenilor fiinţei, noi nu putem nici să creăm naţiuni şi nici măcar să fondăm şcoli alternative. Şi asta mai ales pentru că nu poate exista un canon public al semnelor Fiinţei, numai dacă nu considerăm pentru moment *opera omnia* a lui Heidegger ca fiind norma şi vocea hiper-autorului anonim.

În faţa acestor comuniuni obscure, rămâne un lucru incert cum anume să constitui o societate de vecini ai fiinţei. Această societate ar trebui desigur să apară, înainte de a se clarifica mai mult, ca o biserică invizibilă a particulelor dispersate, din care fiecare este atentă în felul ei la apariţia monstruosului *(des Ungeheuren),* aşteptând afirmaţiile care exprimă ceea ce limba îi impune celui care primeşte sau ia cuvântul[5]. Nu e util să descriem aici în detaliu caracterul cripto-catolic al simbolurilor meditaţiei heideggeriene.

Ceea ce este crucial aici e faptul că, graţie criticii asupra umanismului făcută de Heidegger, se propagă o schimbare de atitudine care îl consacră pe om unei asceze reflectate mult dincolo de toate obiectivele educaţiei umaniste. Şi că numai mulţumită acestei asceze, dincolo de comunitatea umanistă şi literară, s-ar putea forma o societate de persoane reflexive. Este vorba aici de o societate care ar şti să-l respingă pe om din centrul ei, căci va fi înţeles că oamenii nu există decât în calitatea lor de „vecini ai Fiinţei", iar nu de proprietari de case încăpăţânaţi sau de posesori ai unei locaţii principale aflată sub contract non-reziliabil. Umanismul nu-i poate aduce nimic acestei asceze atâta vreme cât el vizează idealul omului puternic.

Prietenii umanişti ai autorilor umani ratează preafericita slăbiciune prin care Fiinţa se arată celor care sunt sensibili şi care se simt preocupaţi de ea. În viziunea lui Heidegger, umanismul nu

---

[5] Ar fi la fel de greu să ne imaginăm o societate compusă numai din deconstructivişti, sau cea a *„autres qui subissent",* care fiecare în maniera lui Lévinas, ar acorda prioritate „celuilalt".

conduce la o accentuare a sentimentelor de umilitate ontologică, ci el crede că vede în umanism mai degrabă fondarea unei contribuţii la istoria reconstrucţiei subiectivităţii. într-adevăr, Heidegger studiază istoria europeană ca teatru al umanismelor militante. Ea îi ţine loc de teren subiectivităţii umane care se defulează cu consecinţe fatale în dominaţia fiinţării. În perspectiva aceasta, umanismul este complicele natural al oricărei orori comise sub pretextul bunăstării umanităţii. În această tragică luptă a titanilor între bolşevism, fascism şi americanism în miezul secolului s-au confruntat – după Heidegger – trei variante ale aceleiaşi violenţe antropocentrice[6], trei candidaţi la o domnie mondială împodobită cu idealuri umanitare. Fascismul s-a singularizat demonstrându-şi într-un mod mai deschis dispreţul pentru valorile inhibante care sunt pacea şi educaţia.

Fascismul este într-adevăr metafizica dezinhibiţiei, poate chiar o figură a dezinhibiţiei metafizicii. Din punctul lui Heidegger de vedere, fascismul reprezintă sinteza umanismului şi a bestialismului, şi anume a inhibiţiei şi dezinhibiţiei.

În faţa unor atare respingeri şi transformări, el a repus chestiunea fundamentală a domesticirii şi a formării omului. Şi chiar dacă jocurile de reflecţie ontologică ale lui Heidegger despre om ca gardian – care au făcut la timpul lor scandal – ar părea astăzi complet anacronice, ele au totuşi meritul de a fi articulat în epocă întrebarea, în pofida extraordinarei lor stângăcii: prin ce mijloace s-ar putea domestici omul dacă toate eforturile sale de a se domestici el însuşi l-au condus mai cu seamă la dominarea fiinţării? Ce ar putea domestici omul dacă, în pofida tuturor experienţelor de educare a speciei umane, încă nu este clar cine formează educatorii şi ce predau aceştia? Sau ar fi posibil să nu se mai poată pune de o manieră competentă întrebarea despre formare omului în cadrul unei simple teorii a domesticirii şi a educaţiei?

Vom deriva acum noţiunile lui Heidegger, în care el ne ordonă să ne oprim asupra gândirii meditative, încercând să aruncăm o privire istorică asupra luminişului extatic în care fiinţa se adresează omului. Se confirmă că, în privinţa stabilirii omului în luminiş – sau, pentru a-l

---

[6] Silvio Vietta, *Heideggers Kritik am Nazionalsozialismus und des Tecknik,* Tübingen, 1989.

cita pe Heidegger, a-l aduce sau a-l face să sur-vină în luminişul Fiinţei –, nu e deloc vorba de o condiţie ontologică şi care din acest motiv nu ar îngădui interogaţia. Există o istorie a intrării omului în luminiş, pe care Heidegger a ignorat-o cu siguranţă – şi care este istoria socială a omului a omului influenţat de problema Fiinţei, şi vâltoarea istorică în deschiderea diferenţei ontologice.

Este momentul să abandonăm pe de o parte istoria naturală a detaşării *(Gelassenheit),* a serenităţii graţie căreia omul a putut deveni animal deschis către lume şi capabil să existe în lume, şi pe de altă parte istoria socială a domesticirilor, prin care la origine oamenii ca fiinţe se strâng laolaltă pentru a corespunde întregului[7]. Istoria reală a luminişului – care este în mod necesar originea unei reflecţii profunde asupra umanităţii dincolo de umanism – este deci compusă din două mari povestiri, convergând într-o perspectivă comună, şi anume în explicaţia evoluţiei de la animalul *sapiens* la omul *sapiens.*

Prima dintre aceste povestiri demonstrează aventura hominizării. Ea redă felul cum în răstimpul îndelungatelor perioade ale preistoriei pre-umane şi umane s-a creat, plecând de la om, mamifer vivipar, o specie de creaturi născute prea devreme, care – dacă pot fi utilizaţi termeni atât de paradoxali – şi-au ocupat mediul cu o tot mai crescută imperfecţiune animală.

Atunci intervine revoluţia antropogenetică – explozia naşterii biologice în actul unei veniri-în-lume. În rezerva lui încăpăţânată faţă de orice antropologie şi în zelul lui de a păstra punctul de plecare al existenţei şi al fâinţei-în-lume a omului într-o idee pur ontologică, Heidegger nu a acordat suficientă atenţie acestei explozii. Căci raţiunea pentru care omul a putut să devină o creatură care există în lume îşi are fundamentele în evoluţia speciei, care s-ar putea evoca prin termenii insondabili de naştere precoce, de neotenie şi de imaturitate animală cronică a omului. S-ar putea merge până la a defini omul ca o creatură care a eşuat în tentativa de a-şi păstra animalitatea.

În eşecul ei de a exista ca animal, creatura nedefinită scapă mediului său şi câştigă astfel lumea în sens ontologic. Această venire-în-lume extatică şi această devoţiune a fiinţei este moştenirea

---

[7] În privinţa motivului acestei „colecţii", a se compara Michel Schneider, *Kollekten des Geistes,* Neue Rundschau, 1999.

evoluţiei omului. Dacă omul este în-lume, este pentru că el aparţine unei mişcări care îl aduce în lume şi îl expune lumii. El e produsul unei hipernaşteri care face din nou-născut un locuitor al lumii. Exodul acesta nu ar produce decât animale puternice şi, simultan cu apariţia în lume, omul nu s-ar muta în ceea ce Heidegger numea casa fiinţei. Limbile tradiţionale ale speciei umane au făcut suportabil extazul fiinţei-în-lume arătându-le oamenilor cum fiinţa-lor-în-lume poate în acelaşi timp să fie trăită ca fiinţă-în-acord-cu-sine. Asupra acestui punct, luminişul prezintă un eveniment la limita istoriei naturale şi culturale, şi venirea-umană-în-lume capătă foarte curând caracteristicile unui acces la limbaj[8].

Istoria luminişului nu se poate expune, cu toate acestea, ca o poveste despre mutarea oamenilor în casele limbii. Căci imediat ce oamenii înzestraţi cu limbaj trăiesc în comunitate stabilind o legătură nu doar cu casele de limbaj ci şi cu casele construite, ei sunt atraşi de sedentarism. Din acel moment, ei nu se mai lasă doar adăpostiţi de limbile lor ci şi domesticiţi de locuinţele lor. Casele oamenilor (inclusiv templele zeilor şi palatele regilor lor) sunt semnele distinctive cele mai frapante care se ridică în luminiş. Istoria culturală a arătat limpede că în acelaşi timp cu sedentarizarea, raporturile între om şi animal au suferit o metamorfoză. Începând cu domesticirea omului prin locuire, debutează în paralel epopeea animalelor domestice. Integrarea lor în casele oamenilor nu mai este, totuşi, o simplă poveste a domesticirii ci şi una a dresajului şi a creşterii.

Istoria monstruoasă a coabitării dintre om şi animalele domestice încă nu a fost prezentată într-un mod adecvat: până în zilele noastre, filosofii au refuzat să-şi conceapă propriul lor rol în această istorie[9]. Vălul de tăcere pe care filosofii l-au aruncat peste ansamblul biopoliticii formate de casă, oameni şi animale, nu a fost ridicat decât pe alocuri, iar observaţiile ameţitoare care au fost făcute dezvăluie

---

[8] În ultimele mele cărţi, am încercat să demonstrez că pe lângă ajungerea-la-limbaj, a existat şi survenirea-la-imagine. Peter Sloterdijk, *Sphären* I., Blasen; *Sphären* II., Globen, Frankfurt 1998-99.

[9] Una dintre rarele excepţii este filosoafa Elisabeth de Fontenay, în cartea sa *La Silence des bêtes, la philosophie face à l'epreuve de l'animalité,* Fayard, 1998.

probleme cu mult mai complicate pentru oameni, Cea mai simplă rămâne aceea a raportului între sedentarizare şi aptitudinea de a teoretiza – deoarece se poate avansa ipoteza că teoria este o variantă a sarcinilor domestice.

Pentru Antici, teoria este comparabilă cu o privire senină aruncată pe fereastră – ea este mai întâi principiu de contemplaţie, înainte ca timpurile moderne să facă un principiu de muncă, de când ştiinţa pretinde a fi o putere. În acest sens, ferestrele sunt ca nişte luminişuri încastrate în ziduri, îndărătul cărora oamenii au evoluat în fiinţe capabile să teoretizeze. Plimbările, în timpul cărora se creează o simbioză între mişcare şi reflecţie, sunt o prelungire a vieţii domestice. Faimoasele „promenade ale gândirii" heideggeriene pe câmpii şi pe drumuri care nu duc nicăieri sunt exerciţiul tipic al unui om care îşi are casa în urmă.

A considera luminişul ca un principiu care se naşte din sedentarism nu se referă decât la aspectul benign al dezvoltării omului în locuinţă. Luminişul este în acelaşi timp un câmp de bătălie şi locul deciziei şi al selecţiei. Ţinând seama de acest lucru, formulările unei filosofii pastorale nu mai sunt adaptate. Acolo unde sunt situate casele, trebuie hotărât asupra a ceea ce trebuie să devină oamenii care le locuiesc. Acţiunea este cea care determină care dintre constructori vor fi dominanţi. Când oamenii apar drept constructori de oraşe şi creatori de imperii, misiunile pentru care ei se bat pot fi văzute în luminiş. Subiect grav pe care Nietzsche, maestrul gândirii periculoase, îl descrie în termeni apăsători în partea a treia din Aşa *grăit-a Zarathustra:*

„Căci el voia să afle ce a devenit între timp omul, dacă s-a înălţat sau dacă s-a diminuat. Şi, o dată, văzu un şir de case noi, la care fu uimit şi zise: ce e cu casele acestea? Cu adevărat nu le-a construit un mare suflet, după imaginea sa!

Şi aceste camere şi aceste cocioabe! Oare intră şi ies din ele oameni, cu adevărat?

Şi Zarathustra rămase nemişcat şi pe gânduri. Spuse în fine, întristat: «Totul s-a micşorat! Peste tot văd porţi mai joase; cine e din specia mea mai poate încă trece, dar numai aplecând spinarea!

Înaintez printre aceşti oameni şi ţin ochii deschişi: au dat înapoi şi tot mai mult dau înapoi; – şi e din cauza celor ce le predau despre fericire şi virtute.

Unii dintre ei vor, dar cea mai mare parte nu sunt decât vruţi.

Rotunzi, deschişi şi îngăduitori, aşa sunt oamenii între ei, cum sunt firele de nisip rotunde, deschise în îngăduitoare.

A-mbrăţişa modest o fericire mică – iată ce au numit ei „resemnare".

În fond, ei vor pur şi simplu un singur lucru înainte de orice: ca nimeni să nu le facă rău.

Virtute e în ochii lor ce-ţi face firea modestă şi docilă; din lup făcură astfel un căţel, şi din omul însuşi, animal domestic în serviciul omului.» *(Aşa grăit-a Zarathustra).*

În această rapsodie se disimulează fără nicio îndoială un discurs teoretic despre om ca putere capabilă să domesticească şi să se ocupe de creştere. În ochii lui Zarathustra, oamenii contemporani sunt în principal crescători performanţi, căci au reuşit să facă din omul sălbatic ultimul om. Se înţelege de la sine că asta nu s-a putut face prin simplele mijloace umaniste de îmblânzire, dresaj şi educaţie. Teza omului crescător de oameni dă strălucire orizontului umanist, în măsura în care umanismul nu are nici dreptul nici capacitatea de a gândi dincolo de îmblânzire şi de educaţie. Umanismul se foloseşte de om ca de un pretext şi îl supune îmblânzirii, dresajului şi educaţiei, convins de raportul esenţial între lectură, poziţia şezând şi îmblânzire. În schimb, Nietzsche, care a studiat Darwin şi Pavel cu o atenţie egală, percepe, în spatele orizontului seren al domesticirii şcolare a omului, un al doilea orizont, mai sumbru. El a presimţit un spaţiu în care se vor porni inevitabil lupte în privinţa variantelor de creştere a omului – şi acolo se va revela faţa ascunsă a luminişului. Când Zarathustra se plimbă printr-un oraş în care totul este micşorat, vede noua variantă umană, de talie mai mică, amestecând abil etica şi genetica. Ei s-au supus în mod liber domesticirii şi au ales creşterea care duce la un comportament domestic. Strania critică a umanismului la care se dedă Zarathustra provine din împrejurarea că a luat cunoştinţă de falsa inocenţă de care se înconjoară omul modern pretins bun.

Şi totuşi, nu am putea vorbi de inocenţă când oamenii aleg deliberat să se crească pe ei înşişi pentru a deveni inocenţi. Prejudecata nietzscheeană faţă de orice cultură umanistă se sprijină pe descoperirea secretului domesticirii umane. El doreşte să denunţe şi să expună funcţiunea secretă a celor care şi-au apropriat monopolul creşterii – preoţii şi profesorii care se prezintă ca prieteni ai omului – pentru a putea lansa o controversă, nouă în istoria lumii, între diferiţii

crescători şi programele lor.

Nietzsche postulează aici conflictul de bază pentru viitor: lupta între micii şi marii crescători de oameni – pe care am putea-o defini de asemenea ca lupta între umanişti şi supra-umanişti, între prieteni ai omului şi prieteni ai supraomului. Contrat interpretărilor pe care le-au dat, în anii '30, proştii cititori ai lui Nietzsche în cizme şi căşti, emblema supraomului nu este visul dezinhibiţiei brutale, ori defularea în bestialitate. Expresia nu trimite nici la omul în starea sa originară, înainte să devină un animal domestic şi pios. Când Nietzsche vorbeşte despre supraom, se gândeşte la o epocă mult depărtată de prezent[10], el măsoară procesul milenar de-a lungul căruia s-a operat producţia omului prin intermediul unei împletiri între creştere, domesticire şi educare, într-o uzină care a ştiut să devină aproape vizibilă şi care, sub pretextul educării, nu viza decât domesticirea.

Prin aluziile sale – şi în acest domeniu doar aluziile sunt posibile şi justificabile –, Nietzsche schiţează contururile unui gigantic teren: destinul omului viitor! Puţin importă rolul avut de conceptul supraomului. Este posibil ca Zarathustra să fie purtătorul de cuvânt al unei isterii filosofice al cărei efect contagios s-a risipit, poate pentru totdeauna. Cu toate astea, despre diferenţa şi raportul între îmblânzire şi creştere, şi bineînţeles orice intuiţie privind existenţa unei producţii a omului sau a unei „antropotehnici" într-un sens mai general, sunt exemple pe care gândirea actuală trebuie să le ia în considerare, numai dacă nu se concentrează din nou pe minimalizarea pericolului.

Nietzsche a mers probabil prea departe când a sugerat că domesticirea omului ar fi opera calculată a crescătorilor clericali, urmând astfel instinctul paulinic care, presimţind riscul evoluţiei unui caracter încăpăţânat şi autonom la om, îi opune imediat tehnicile de extincţie şi de mutilare. Acolo este vorba, desigur, de o gândire hibridă, pe de o parte pentru că ea concepe acest proces de creştere pe o perioadă foarte scurtă – ca şi cum câteva generaţii de dominaţie a preoţilor ar fi suficiente pentru a face din lupi câini, şi creaturi

---

[10] Cititorii fascişti ai lui Nietzsche s-au încăpăţânat în ignoranţa lor: în ce-i priveşte „ca şi peste tot, nu e deloc vorba de diferenţa între om şi supraom, ci de diferenţa între omenesc şi prea omenesc.

primitive din profesorii universităţii din Bâle[11], şi pe de altă parte, mai important decât atât, pentru că ea prezumă un responsabil conştient, în timp ce te-ai aştepta mai degrabă la o creştere fără crescător, la o derivă bioculturală fără subiect.

Şi totuşi, chiar lăsând deoparte exaltarea lui anticlericală, gândirea lui Nietzsche conservă un fond suficient de puternic pentru a permite înaintarea în reflecţia asupra umanităţii. Dincolo de noţiunea umanistă de inocenţă.

Subiectul domesticirii omului este marele gând neformulat de care umanismul, din Antichitate până în zilele noastre, nu a ţinut cont niciodată. Până când lucrul acesta a devenit insuportabil şi am fost copleşiţi de această evidenţă: nu prin scrisori am putea sau vom putea ajunge să îmblânzim şi să educăm omul. În mod evident, lectura a fost marea forţă educativă a oamenilor – şi, într-o măsură mai modestă, ea este încă. În schimb, selecţia – indiferent de direcţia în care s-a dezvoltat – a fost întotdeauna o putere ocultă. „Lecţie" şi „selecţie" au mai multe în comun decât ar putea-o admite vreun sociolog, şi chiar ţinând cont de faptul că, pentru moment, suntem incapabili să reconstruim de o manieră precisă raportul între lectură şi selecţie, putem totuşi să ne imaginăm că este adevărat.

Până la generalizarea alfabetizării, cultura alfabetizată a exercitat o influenţă foarte selectivă asupra societăţilor. Ea crea între alfabetizaţi şi nealfabetizaţi o prăpastie în asemenea măsură de netrecut, încât a produs specii aproape diferite. Dacă am vrea, în ciuda chemărilor la ordine ale lui Heidegger, să vorbim din nou despre antropologie, am putea defini oamenii timpurilor istorice drept animale dintre care unele ştiau să citească şi să scrie, iar altele nu. Din momentul acela, nu ne mai desparte decât un pas, unul desigur îndrăzneţ, de teza conform căreia oamenii sunt animale dintre care unele sunt crescătoare şi altele crescute – o gândire care face parte din folclorul pastoral al Europei încă de la reflecţiile lui Platon despre educaţie şi despre stat. Fraza lui Nietzsche, mai sus citată, comportă o aluzie la această idee atunci când spune că dintre oamenii aflaţi în

---

[11] Asupra genezei câinelui, a neoteniei etc., vezi Dany-Robert Dufour, *Lettre sur la nature humaine ă l'usage des survivants,* Calmann-Lévy, 1999.

casele scunde, doar unii exercită voinţa, ei vor, în vreme ce alţii nu fac decât să se supună, sunt vruți. A fi doar vrut înseamnă a exista ca obiect şi nu ca subiect al selecţiei.

Aceasta e semnătura epocii noastre tehnologice şi antropo-tehnologice: tot mai mulţi oameni se regăsesc de partea activă şi subiectivă a selecţiei, fără să fî ales voluntar rolul de selector. Putem doar constata: există un rău în această putere de alegere, care ar deveni curând o opţiune de non-culpabilitate dacă oamenii refuză explicit să-şi exercite funcţia de selecţie[12]. Când posibilităţile ştiinţifice se dezvoltă într-un domeniu pozitiv, oamenii ar greşi dacă ar lăsa să se acţioneze în locul lor, ţinând seama că erau la fel de neputincioşi şi înainte, o putere superioară, fie ea Dumnezeu, destinul sau altcineva. însă se ştie că refuzurile, demisiile sunt condamnate la sterilitate: ar trebui deci, în viitor, să jucăm jocul în mod activ şi să formulăm un cod al antropo-tehnologiilor. Un astfel de cod ar modifica retrospectiv semnificaţia umanismului clasic, deoarece ar arăta că *humanitas* nu este doar o prietenie între om şi om, ci implică de asemenea – şi într-un mod tot mai explicit – că omul reprezintă *vis major* pentru om.

Toate acestea sunt prezente deja în parte la Nietzsche, atunci când el îndrăznea să se descrie ca o forţă majoră imaginând influenţele pe termen lung ale ideilor sale. Stingherea produsă de afirmaţiile sale ţine de faptul că ar trebui să aşteptăm secole sau milenii înainte de a putea evalua asemenea pretenţii. Cine are suflul suficient de puternic pentru a fi în măsură să imagineze o epocă în care Nietzsche ar fi la fel de departe în istorie pe cât era Platon pentru Nietzsche? Ajunge doar să spunem cu claritate că viitoarele perioade lungi vor fi pentru umanitate cele ale deciziilor politice privitoare la specie. Ceea ce se va decide este dacă umanitatea sau principalele ei părţi vor fi capabile să introducă proceduri eficace de auto-îmblânzire. Căci cultura contemporană este şi ea teatrul de luptă al titanilor, între domesticire şi sălbăticire, şi între respectivele lor mijloace de informare în masă. Într-un proces de civilizare care trebuie să înfrunte un val de dezinhibiţie fără precedent, ar fi deosebit de surprinzător ca

---

[12] Peter Sloterdijk, Euratoismus, Zur Kritik des politischen Kinetik, expozee despre etica comportamentelor omise, şi „frânarea" ca funcţie progresivă.

îmblânzirea să înregistreze succese[13]. A şti, în schimb, dacă dezvoltarea va conduce la o reformă genetică a speciei; dacă antropo-tehnologia viitorului va merge până la o planificare explicită a caracterelor genetice; dacă umanitatea în întregul ei va fi capabilă să treacă de la fatalismul naşterii la naşterea opţională şi la selecţia prenatală, acestea sunt întrebări încă vagi şi neliniştitoare la orizontul evoluţiei culturale şi tehnologice.

Caracteristica *humanitas-ului* e aceea că oamenii se văd expuşi unor probleme prea complicate pentru ei, fără a putea totuşi hotărî să nu se apropie de ele. Această provocare, pentru fiinţa umană, de a se vedea confruntată în acelaşi timp cu inevitabilul şi cu insurmontabilul ce rezultă din el a marcat filosofia europeană de la începuturi, şi în fiinţa umană există o urmă care stă ea însăşi mărturie. După toate cele ce au fost spuse, nu e surprinzător ca această urmă să se manifeste în discursul despre supravegherea şi creşterea omului.

În dialogul *Politicul (Politikos),* tradus de obicei despre omul de stat, Platon a prezentat o *Magna Charta* a unei politologii pastorale europene. Acest text are două semnificaţii importante: el demonstrează limpede ideea pe care şi-o făcea Antichitatea despre gândire (stabilirea adevărului printr-o clasificare şi o descompunere scrupuloasă a noţiunilor şi a faptelor); şi totuşi, valoarea sa incomensurabilă în istoria gândirii se datorează faptului că ea e prezentă ca o conversaţie între crescători (şi nu întâmplător îşi alege Platon personaje atipice: un străin şi Socrate, ca şi când atenienii obişnuiţi nu ar avea dreptul de a participa la ea), dar şi pentru că acolo e vorba despre selecţionarea unui om de stat aşa cum nu exista la Atena, şi de creşterea unui popor cum niciun alt oraş nu cunoscuse vreodată. Străinul şi Socrate la tinereţe vor încerca aşadar să stabilească politica viitorului, sau arta gardienilor cetăţii, pe reguli transparente şi raţionale.

---

[13] Fac referire aici la violenţă, ca de exemplu cea care invadează actualmente şcolile, mai ales în Statele Unite unde profesorii instalează sisteme de protecţie împotriva elevilor etc. Cum cartea pierduse lupta cu circul în Antichitate, şcoala ar putea astăzi să eşueze în faţa forţelor de educare indirecte: televiziunea de pildă, în lipsa unei noi structuri educative.

Acest proiect al lui Platon a suscitat în „Zoo-ul uman" o neliniște intelectuală care n-a putut fi potolită niciodată. De la *politikos* și de la *politeia* încoace există discursuri care vorbesc despre comunitate ca și când ar fi vorba de un parc zoologic, care este în același timp un „parc tematic". Pornind de la acest lucru, întreținerea oamenilor în parcuri – și în orașe – poate apărea ca o sarcină zoo-politică. Ceea ce este prezent ca reflecție politică se referă în realitate la regulile funcționării parcurilor umane. Dacă există o demnitate a omului care merită atenția filosofică, este mai cu seamă pentru că oamenii nu sunt doar întreținuți în parcurile cu teme politice, ci se și întrețin ei înșiși acolo. Omul este o creatură care se vindecă și se protejează. Indiferent unde locuiește, va crea nu parc în jurul lui. Că asta se întâmplă în parcurile urbane, naționale, regionale sau ecologice, omul ține să-și spună peste tot cuvântul asupra regulilor prin care se auto-guvernează.

În ce privește Zoo-ul platonician, e important să aflăm mai cu seamă dacă diferența între populație și guvernare este doar de grad sau mai degrabă de natură. În primul caz, distanța între protectori și protejații lor ar fi pur și simplu pragmatică și datorată hazardului (li s-ar putea așadar atribui membrilor turmei facultatea de a-și reciti protectorii). Cu toate astea, dacă e vorba de o diferență de natură între directorii de Zoo și locuitorii lui, ea ar fi într-o asemenea măsură una fundamentală încât o selecție nu ar fi recomandabilă, puterea fiind rezultatul unei conștientizări. Și doar slabii directori de Zoo, pseudo-oamenii de stat și sofiștii politici și-ar face publicitate întrebuințând argumentul că sunt din aceeași specie cu membrii turmei. Adevăratul crescător, în schimb, ar miza pe distanță și ar transmite în mod discret că acțiunea sa conștientă îl apropie mai mult de Dumnezeu decât de creaturile confuze plasate sub protecția sa.

Intuiția periculoasă a lui Platon pentru supușii periculoși întâlnește punctul orb al tuturor sistemelor politice și pedagogice civilizate: inegalitatea oamenilor în fața cunoașterii care conferă putere. Sub forma logică a unui exercițiu de definire grotesc, dialogul despre omul de stat dezvoltă preambulurile unei antropotehnici politice. Nu e vorba numai de a dirija și îmblânzi membrii deja docili ai turmei, ci de a crește în mod sistematic exemplare umane mai apropiate de starea lor ideală. Exercițiul acesta începe atât de amuzant, încât până și sfârșitul, mai puțin vesel, ar putea stârni hohote de râs. Ce e oare mai grotesc decât să definești arta omului de stat ca o disciplină

care se ocupă, dintre creaturile care trăiesc în turmă, de cele care merg pe picioarele lor?

Dar conducătorii oamenilor nu se ocupă, totuşi, de creşterea animalelor care înoată. Dintre animalele terestre, trebuie apoi să le distingem pe cele care au reuşit de cele care nu, pentru a ajunge astfel la populaţii care nu au nici aripi nici pene. Străinul, în dialogul lui Platon, adaugă că acest popor dotat cu picioare este el însuşi împărţit: „o parte ar fi fără coarne şi cealaltă parte cu coarne". Un interlocutor vioi pricepe repede că cele două entităţi corespund celor două forme de vârstă pastorală: ar trebui deci protectori pentru cornute, şi alţi protectori pentru membrii turmei care nu au coarne. Şi ne dăm repede seama că pentru a găsi lideri veritabili, trebuie să-i elimini pe aceia care se ocupă de cornute. Căci dacă hotărăşti să-i pui pe oameni sub protecţia gardienilor formaţi pentru paza cornutelor, te poţi aştepta la tulburări provocate de oamenii necalificaţi.

Regii cei buni sau *basileoi,* explică străinul, păzesc uneori membri fără coarne ai turmei. Dar asta nu e tot; sarcina lor constă şi în păzirea creaturilor non-amestecate, adică a acelora care nu se vor acupla în afara speciei lor, precum calul şi măgarul. Ei sunt aşadar obligaţi să vegheze asupra endogamiei şi să încerce să împiedice degenerarea. Dacă adăugăm că aceste fiinţe fără aripi şi fără coarne care se acuplează în sânul speciei lor au drept caracteristică faptul de a fi biped, arta pastorală care se referă la bipedele fără aripi, fără coarne şi neamestecate ar fi adevărata alegere între alte mii de pseudo-competenţe. Tipul acesta de putere trebuie subdivizat la rândul lui în forme violent-tiranice şi vorme voluntare. Şi dacă varianta tiranică este eliminată ca falsă şi înşelătoare, rămâne adevărata artă politică, definită drept „cea care are grijă de un biped atunci când lucrul este deopotrivă voluntar exersat şi acceptat" *(Politicul)*[14]*.*

Până la acest aspect, Platon a ştiut să-şi descrie perfect teoria sa despre arta omului de stat folosindu-se de metafora păstorului şi turmei sale. Dintre atâtea zeci de iluzii, el a ales unica imagine, unica idee valabilă pentru lucrul avut în vedere. Dar când această idee pare

---

[14] Interpretările la Platon făcute de Popper au tendinţa să neglijeze acest „voluntar" repetat în două rânduri.

reuşită, dialogul sare dintr-o dată la o nouă metaforă. Nu pentru a confirma aşteptările, ci pentru a relua cu şi mai multă energie şi cu o privire critică partea cea mai dificilă a acestei arte, controlul reproducerii prin intermediul creşterii. Este ocazia de a evoca parabola celebră a ţesătorului şi a omului de stat. Potrivit lui Platon, adevărata valoare a artei regale nu e vădită în votul cetăţenilor care, după toanele lor, îi acordă cuiva sau îi refuză încrederea. Ea nu este nici produsul unui privilegiu moştenit sau a unei noi forme de pretenţie.

Stăpânul platonician îşi află raţiunea de a fi doar în cunoaşterea regală a artei creşterii, o cunoaştere de specialist într-o formă rară şi reflectată. Se iveşte aici spectrul unei regalităţi de elită care se sprijină pe cunoştinţele sale în materie de selecţie şi organizare a fiinţei umane, fără a-i afecta totuşi liberul arbitru. Antropotehnica regală presupune deci ca omul de stat să ştie să asocieze calităţile cele mai favorabile pentru funcţionarea unei comunităţi în vederea unei homeostazii oprime, selecţionând voluntari care să se lase dirijaţi. Lucrul este posibil, dacă se introduc în cantitate egală în ţesătura comunităţii cele două calităţi principale ale speciei umane: curajul ei războinic, pe de o parte, reflecţia ei filosofică, pe de alta.

Din pricina unei lipse a diversităţii, aceste două calităţi comportă totuşi un pericol, anume acela al creării speciilor degenerate: *primo,* spiritul războinic poate duce la consecinţe devastatoare pentru patrie; *secundo,* retragerea în tăcere a celor care se laudă că au spiritualitate îi poate face atât de apatici şi de indiferenţi faţă de stat, încât ar putea fi antrenaţi în servitute fără măcar să îţi dea seama. Iată de ce omul de stat trebuie să selecteze naturi neadaptate înainte să înceapă să construiască statul cu ajutorul fiinţelor adaptate. Pentru a se construi, statul-model are nevoie de naturi onorabile şi voluntare, de curajoşi care să se ocupe de sarcinile dure, dar şi de cei care se consacră reflecţiei, „ţesutului celui mai moale şi mai gras". Exprimat într-o manieră mai anacronică, doar aceia care reflectează sunt antrenaţi în business-ul cultural.

„Iată-ne la capătul pânzei regale: desăvârşirea, printr-o lucrare dreaptă, a unei ţesături care produce acţiunea politică între caracterele mânate de curaj şi cele care înclină spre cumpătare, este atinsă atunci când arta regelui strânge cele două existenţe într-un tot unificat prin comunitatea de gândire şi de prietenie, şi când, după ce se va fi

realizat, în vederea unei vieţi comune, ţesătura cea mai maqgnifică şi cea mai bună, în ea aflându-se înfăşurată toată suflarea cetăţii, sclavii mei ca şi oamenii liberi, ea îi dă prin această pânză o coeziune fermă…"

Cititorul modern care priveşte în acelaşi timp către educaţia umanistă a epocii burgheze, către eugenismul fascist şi către viitorul biotehnologic, recunoaşte imediat caracterul exploziv al acestei reflecţii. Ceea ce Platon exprimă prin intermediul străinului este programul unei societăţi umaniste încarnat în unicul personaj pe de-a întregul umanist: stăpânul artei pastorale regale. Datoria acestui supraumanist ar fi, în sumă, planificarea caracteristicilor de elită, pe care să le reproducem din respect pentru întreg.

Există totuşi o ultimă complicaţie pe care ar trebui să o supunem reflecţiei: păzitorul platonician e veritabil pentru că încarnează imaginea terestră a celui care este unic şi natural; a Dumnezeului originar care, sub domnia lui Chronos, îi avea pe oameni sub paza sa directă. Nu trebuie uitat că şi la Platon e vorba despre Zeu doar ca păzitor şi crescător originar al fiinţei umane. În vremea marii tulburări *(metabolei)* de sub domnia lui Zeus, zeii se retrag lăsându-le oamenilor misiunea de a se păzi singuri. Aceasta îi revine în mod natural învăţatului, în demnitatea sa de crescător şi păzitor: căci el este acela care ştie să păstreze memoria zeilor. Această pasiune umană care vrea ca omul să se păzească prin propriile lui mijloace ar rămâne un efort inutil fără acest model al înţelepciunii.

2500 de ani după retragerea zeilor, se pare că înţelepţii le-au urmat exemplul, lăsându-ne singuri în ignoranţa noastră şi în neutra noastră pseudo-cunoaştere. Aceste texte pe care înţelepţii ni le-au lăsat strălucesc într-o lumină tot mai sumbră. Sunt încă disponibile în ediţii mai mult sau mai puţin accesibile. Ar putea fi din nou consultate, dacă ar exista un motiv pentru aceasta. Este destinul lor să sfârşească în biblioteci tăcute, precum nişte colete abandonate de destinatarii lor: sunt imaginile sau simulacrele unei înţelepciuni care şi-a pierdut valoarea pentru contemporanii noştri, emisă de autori despre care nu ştim dacă ne mai pot fi prieteni.

Coletele care nu se mai distribuie îşi pierd funcţia de scrisori către eventuali prieteni, pentru a se transforma în obiecte de arhivă. Ceea ce a tăiat în mare parte elanul mişcării umaniste e faptul că, altădată hotărâtoare, cărţile nu-şi mai joacă rolul de scrisori adresate prietenilor, nu se mai află la căpătâiul cititorilor sau pe masa de lucru a

acestora. Au dispărut în eternitatea arhivelor. Arhiviştii coboară din ce în ce mai rar pentru a consulta operele paleografice în căutarea unor răspunsuri vechi la probleme moderne. S-ar putea ca în timpul unor cercetări în pivniţele unei culturi moarte, aceşti cititori uitaţi de multă vreme să înceapă să tremure, cuprinşi parcă de o strălfulgerare venită de departe. Pivniţa cu arhive s-ar putea oare transforma în luminiş? Toate semnele arată că arhiviştii şi personalul aferent sunt cei care le-au succedat umaniştilor. Micul grup, interesat în continuare de aceste scrieri, îşi dă seama că viaţa poate fi răspunsul sibilinic la întrebări cu o origine de mult uitată.

(Le Monde des Débats, Octobre 1999.)